

1. Einleitung

Ein Besucher sah sich beim Betreten des interreligiösen Gebetsraumes am Flughafen von London Heathrow im Jahre 2008 unter anderem mit einem schmucklosen und ein wenig schadhafte Holztisch, den man an eine Wand gerückt hatte, konfrontiert. Ein daran befestigter Papierausdruck in einer Klarsichthülle informierte: „This is the Christian Holy Table. Please treat it with respect.“¹ Der Verfasser dieser Zeilen wollte offenbar sichergehen, dass den Besuchern des Raumes, Angehörige unterschiedlicher Religionen, der besondere Status des „heiligen Tisches“ verständlich wäre, eine Qualität von Heiligkeit, die die bemerkenswert schlichte, vielleicht auch improvisiert wirkende Erscheinungsform des Altars allein nicht vermitteln konnte.

Das Beispiel zeigt, inwiefern die einem bestimmten Element, sei es Objekt oder Person, zugesprochene Heiligkeitsvorstellung der Mitteilung, der Kommunikation, bedarf, damit die damit Konfrontierten in die Lage versetzt werden, in angemessener Weise darauf zu reagieren. Mögen im geschilderten Fall die Objektbeschaffenheit und auch die Raumfunktion eine interreligiöse Standortbestimmung besonders nötig machen, so gilt die Voraussetzung des Postulierens und Kommunizierens von Heiligkeitsvorstellungen auch in Fällen, in denen der sakrale Charakter eines Objekts innerhalb seines Kulturkontexts scheinbar außer Frage steht. So bat der Text eines Aushangs die Besucher an einem der Zugänge der Liebfrauenkirche in Nürnberg im Jahre 2011: „Herzlich Willkommen in der Frauenkirche! Bitte respektieren Sie, dass diese Kirche für uns ein heiliger Ort ist. Beenden Sie bitte Essen, Trinken und Telefonieren in aller Ruhe, bevor Sie eintreten!“ (Abb. 92). Neben der Bekräftigung der eigenen, auf den Bau bezogenen Heiligkeitsvorstellungen, die die Forderung nach einem dem Sakralraum angemessenen Verhalten begründen, thematisierten die Verfasser in diesem Fall damit zugleich auch die Variabilität solcher Zuschreibungen, abhängig vom den Kirchenraum betretenden Individuum.

Die genannten Beispiele vermitteln jeweils objektbezogene Heiligkeitsvorstellungen von Zeitgenossen, die jenseits ihrer schriftlichen Einlassungen bei Nachfrage auch weitere Auskunft zu den Hintergründen geben könnten. Eine solche Möglichkeit entfällt naturgemäß bei der Auseinandersetzung mit historischen Mentalitäten, die ihre Umsetzungen in der materiellen Kultur einer vergangenen Epoche fanden. In diesen Kontexten stellt sich damit im besonderen Maße die Frage nach den einer solchen Analyse zugrunde zu legenden Quellengattungen.

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit spätantiken und frühmittelalterlichem Kirchenbau ist die Frage nach einem historischen, von den Erbauern und ihren Zeitgenossen getragenen Verständnis von Raumsakralität und -hierarchie ein zentraler Dreh- und Angelpunkt der Analyse, bildeten diese Vorstellungen doch die Grundlage von architektonischer Inszenierung, funktionaler Disposition und schmückender Ausgestaltung. Für eine solche, auf die materielle Umsetzung immaterieller Konzepte ausgerichtete mentalitätsgeschichtliche Fragestellung ist die Wahl des der Analyse zugrundeliegenden Quellenspektrums entscheidend für die Annäherung an die historische Perspektive.² Diese historischen Vorstel-

lungen von Raumheiligkeit und -parzellierung suchte man bisher zumeist durch die Auswertung der einschlägigen Schriftquellen des jeweiligen kulturellen und zeitlichen Umfeldes zu ermitteln, für einen christlichen Kontext zuallererst theologische Textgattungen, wie Predigten, Hymnen, Gebetsformulare, Heiligenviten oder Traktate, aber auch normative Texte, wie Kirchen- und Liturgieordnungen, Konzilsbeschlüsse u.ä.³

Im Rahmen der interdisziplinären, an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen/Nürnberg in Kooperation mit den Universitäten Zürich (UZH) und Würzburg angesiedelten DFG-Forscherguppe „Sakralität und Sakralisierung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Interkulturelle Perspektiven in Europa und Asien“, in der verschiedene Disziplinen der Frage des Umgangs mit dem Heiligen und dem Heiligenkult in verschiedenen zeitgeschichtlichen Kontexten nachgehen, verfolgte das Teilprojekt der Christlichen Archäologie unter der Leitung von Carola Jäggi („Sakrale Zonen im frühchristlichen Kirchenbau. Zum Kommunikationspotenzial von Bodenmosaiken für die Binnenhierarchie heiliger Räume – ein west-östlicher Vergleich“) im Gegensatz dazu einen Ansatz zur Auswertung der materiellen Kultur für die Frage nach einem historischen Verständnis von Raumheiligkeit. Meine Kollegin Diana Nitzschke und ich werteten in diesem Zusammenhang exemplarisch die Mosaikpavimente spätantiker und frühbyzantinischer Kirchenbauten der westlichen und vorliegend der östlichen Hälfte des spätrömischen Reichs hinsichtlich ihres speziellen Kommunikationspotenzials für ein zeitgenössisches Heiligkeitsverständnis aus, um im Vergleich der Ergebnisse auch nach einer möglichen regionalen Gebundenheit dieser Vorstellungen fragen zu können.⁴ Die in dieser Zusammenarbeit gewonnenen Ergebnisse bildeten die Grundlage meiner Arbeit zu den frühbyzantinischen Kirchenpavimenten der Provincia Arabia, einem Gebiet, das ehemals den größten Bereich des modernen Staates Jordanien einnahm.

Die Frage nach einem historischen Verständnis von Raumheiligkeit berührt den Aspekt der Möglichkeit einer Rekonstruktion von Glaubensvorstellungen. Grundlagen solcher Unternehmungen bildeten und bilden, wie bereits angesprochen, traditionell Schriftquellen als Medien der Ausgestaltung und der Kommunikation religiöser Vorstellungen.⁵ Vorstellungswelten und geistige Grundlagen der jeweiligen Religion lassen sich diesen Texten entnehmen, deskriptive oder normative Passagen sind in der Lage, Einblick in Aspekte des alltäglichen, gelebten Kultes zu bieten, selbstverständlich jeweils geprägt durch den Charakter der einzelnen Schriftquelle.

Die Archäologien nehmen mit ihrer Ausrichtung auf die materielle Kultur die dinglichen Spuren von Religion und Kult in den Blick und damit die Elemente, die der Realisierung und der Ausübung der betreffenden Religion dienen.⁶ Sie untersuchen die materielle Seite der Religion. Doch ist der Aussagewert damit erschöpft?

1 Duscha, Andreas/Justnik, Herbert: Places of worship. Interfaith prayer rooms at airports. Ausstellungskatalog des Österreichischen Museums für Volkskunde Wien, 17.09.–16.11.2008 (=Kataloge des Österreichischen Museums für Volkskunde 89), Wien 2008, S. 54.

2 Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich die beiden Begriffe „Heiligkeit“ und „Sakralität“ als Synonyme gebrauchen, ohne eine definitorische Über- oder Unterordnung anzudeuten, da auf eine solche Weise aufgrund des stark divergierenden Vorgehens in der Forschung kaum eine Trennschärfe zu erreichen ist; vgl. z. B. auch die Verfahrensweise in Gemeinhardt/Heyden 2012.

3 Ein solcher Ansatz wurde vielfach verfolgt, genannt seien daher exemplarisch die jüngeren Publikationen von Czock 2012; Iogna-Prat, Dominique: La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200), Paris 2006, bes. S. 29–103, sowie Kaplan, Michel: L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques, in: Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente, secoli VI–XI, 24–30 aprile 2003, Bd. 2 (=Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 51), Spoleto 2004, S. 1053–1107; McVey 2010; Saradi 2010.

4 Die angewandte Methodik und Vorgehensweise beschrieb grundlegend Jäggi 2007, vgl. auch Watta 2013 für ein erstes Resümee zum nahöstlichen Kirchenbau. D. Nitzschke arbeitet an einer Dissertation zu den sakralen Bodenmosaiken Italiens.

5 Morgan 2010, S. 1, 3. Vgl. auch Gemeinhardt/Heyden 2012, S. 417 f.

6 Siehe zur Thematik der materiellen Ebene religiöser Praxis und ihrer Erforschung zuletzt zusammenfassend Cress, Torsten: Religiöse Dinge, in: Samida, Stefanie/Eggert, Manfred K.H./Hahn, Hans Peter: Handbuch Materielle Kul-

Bleiben ohne vorhandene Schriftquellen die religiöse Vorstellungswelt und der Glaube der archäologischen Methode verschlossen? Der Religionswissenschaftler David Morgan versteht Glaube nicht als ein alleiniges Festhalten an einer bestimmten immateriellen Doktrin, sondern als Verbindung von Vorstellungen, Handlungen und Verhaltensweisen: „Belief is a shared imaginary, a communal set of practices that structure life in powerfully aesthetic terms.“⁷ Die von Morgan vertretene Forschungsrichtung einer „material religion“ sieht Handlungen und ihre Produkte, also die materielle Seite eines Kultes, als einen der reinen Vorstellungswelt gleichwertig zur Seite stehenden Glaubensanteil.⁸ Glaubensvorstellungen würden, so die Annahme, in ihrer materiellen Ausformung kommuniziert: „[...] materiality mediates belief, [...] material objects and practices both enable it and enact it“.⁹ Die sich im Materiellen und Performativen verkörpernden Vorstellungen können auf diese Weise mit der Ebene der Ästhetik verbunden werden: „Forms of materiality – sensations, things, spaces, and performance – are a matrix in which belief happens as touching and seeing, hearing and tasting, feeling and emotion, as will and action, as imagination and intuition.“¹⁰ Performative Aspekte und die „materielle Seite“ einer Religion müssen damit ebenso in eine Untersuchung einbezogen werden wie die rein immaterielle Seite einer formulierten Theologie. Im Falle der Untersuchung einer historischen Vorstellung von Raumheiligkeit im Bezug auf die Kirchenbauten einer bestimmten Epoche bieten diese Strukturen selbst, ihre materielle Ausformung und ihre Gestaltung in Wechselwirkung mit dem in ihnen vollzogenen Kult als Quellengrundlage die Möglichkeit des Rückschlusses auf die Glaubenswelten, in deren Kontext sie errichtet wurden. Ich möchte daher die Mosaikausstattungen im Folgenden als Teil einer religiösen Ausdrucksform oder Frömmigkeitspraxis verstehen und damit als eine Quelle für zeitgebundene Mentalitätszustände und Vorstellungen.

1.1. Die Forschungslage zu den Kirchenmosaiken der Provincia Arabia und zum Mosaikpaviment als historischer Quelle

Die im Gebiet des heutigen Jordanien (Abb. 1) seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zutage gekommenen Mosaikpavimente von Kirchenbauten bilden seit der Zeit ihrer erstmaligen Publikation Anknüpfungspunkt und Materialgrundlage für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung sowohl kunsthistorisch-archäologischer als zunehmend auch allgemein historischer, religions- und mentalitätsgeschichtlicher Ausrichtung. Im Folgenden möchte ich auf die Forschungslage zum eigentlichen Material der Arbeit, den Mosaikpavimenten selbst, eingehen.¹¹

Die bis in die beginnenden 1990er Jahre aufgedeckten Befunde der Region, mit einem Schwerpunkt auf dem Diözesanareal der Bischofsstadt Madaba, liegen in den von Michele Piccirillo erstellten corpusartigen Überblickswerken vor, die neben einer reichen Bildokumentation unterschiedlich ausführliche Schilderungen zum Grabungsbefund und Bauzusammenhang sowie eine überblicks-

artige Auswertung des ikonographischen und epigraphischen Bestandes bieten.¹² Zuvor hatte bereits Lucille Roussin eine Dissertation zum Thema publiziert, in der sie einen ikonographischen Vergleich der frühbyzantinischen Kirchen- und Synagogenpavimente Israels und Jordaniens anstellte und besonders nach der Motivtradition fragte.¹³ Einen Überblick über die nahöstlichen Mosaikpavimente von Kirchenbauten und Synagogen hinsichtlich der Konzeption und Bildthemen der Mosaikböden bot im Jahr 2009 Rachel Hachlili.¹⁴ Die im 20. Jahrhundert besonders durch die Franziskaner des Studium Biblicum Franciscanum/Jerusalem geprägte Grabungstätigkeit, ebenso wie die Arbeiten des Department of Antiquities of Jordan (DAJ) oder von mit diesem in Kooperation arbeitenden Institutionen, z. B. dem Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Amman (DEI), sind in den Grabungsberichten der einschlägigen Zeitschriftenreihen dokumentiert.¹⁵ Einzelne Grabungen mit umfangreichen Mosaikbefunden der Großregion, wie der Bautenkomplex des Mosesheiligtums auf dem Nebo, der sog. „Stephanos-Kirchenkomplex“ in Umm er-Rasas, die Kirche von Ya‘amun oder die sog. „Petra-Church“ haben auch eine jüngere monographische Bearbeitung erfahren.¹⁶

Ein Corpuswerk zu den Kirchenbauten des heutigen Jordaniens in byzantinischer und frühislamischer Zeit, dessen Schwerpunkt auf Fragen der Architekturtypologie und liturgischen Nutzung liegt, publizierte Anne Michel im Jahre 2001, wobei sie besonders auf den Ansätzen und früheren Forschungen von Noël Duval zu Architektur und liturgischer Disposition der Kirchenbauten Jordaniens aufbaute.¹⁷

Die Inschriften des Untersuchungsgebietes, deren Erforschung besonders Pierre-Louis Gatier und Leah di Segni in den letzten Jahrzehnten entscheidend prägten, liegen in einer Reihe von Corpora oder Abschnitten von Sammelwerken vor.¹⁸ Hinzu kommen die durch die zahlreichen Neufunde bedingten Erstpublikationen und Ergänzungen zu den bestehenden Inschriftensammlungen, publiziert in Periodika wie dem Supplementum Epigraphicum Graecum (SEG) und dem Bulletin épigraphique (BE).

Diese reiche Informationsgrundlage veranlasste die Forschung besonders seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts, die teilweise ob ihrer scheinbar „untergeordneten“ Bedeutung für wenig aussagekräftig erachteten Tessellatböden der Kirchen des Nahen Ostens in übergreifenden Analysen zu würdigen. Pauline Donceel-Voûte publizierte im Jahre 1988 eine umfassende Untersuchung zu den Kirchenpavimenten Syriens und des Libanon, die sie besonders im Hinblick auf die Verbindung zwischen Bodengestaltung und liturgischem Vollzug in den Bauten in den Blick nahm, ausgehend von der Analyse ihrer Konzeptionsebene und der epigraphischen Anteile, wobei sie auch die einschlägigen regionalen Texte für die Symbolik des Kirchenbaus mit einbezog.¹⁹ Jenseits von rein typologischen Fragen bezüglich der Pavimentkompositionen und den Analysen einzelner Bildthemen in den Programmen suchte die Mosaikforschung nun ferner, die Böden auch mit Blick auf allgemein kulturgeschichtliche oder historische Fragestellungen auszuwerten, wobei sowohl

tur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart/Weimar 2014, S. 241–244; vgl. auch Prohl 2014.

7 Morgan 2010, S. 7.

8 Morgan 2010; Arweck/Keenan 2006.

9 Zitat Morgan 2010, S. 12; vgl. auch Arweck/Keenan 2006, S. 2 f.

10 Morgan 2010, S. 8.

11 Forschungstendenzen zu den übrigen Bereichen der Fragestellung, zum heiligen Raum, den fortführenden methodischen Ansätzen und zum Hintergrund der Fertigung der Tessellate werden weiter unten in der Einleitung jeweils am Ort kommentiert.

12 Piccirillo Settentrionale 1981; Piccirillo Madaba 1989; Piccirillo Mosaics 1997, erstmals erschienen als Piccirillo Mosaics 1993; Piccirillo Arabia 2002.

13 Roussin 1985.

14 Hachlili 2009.

15 Z. B. RB, LA, ADAJ, ZDPV.

16 Piccirillo/Alliata 1998; Piccirillo/Alliata 1994; el-Najjar/al-Bataineh 2011; Fiema/Bikai/Kanellopoulos 2001. Die außerhalb des Untersuchungsgebietes dieser Arbeit liegende „Petra-Church“ wird im Folgenden hinsichtlich ihres Mosaikkonzeptes mehrfach als Vergleich beigezogen.

17 Michel 2001; Duval 1994; Duval 2003.

18 Z. B. Welles 1938; Gatier 1986; Gatier 1998; Di Segni Inscriptions Nebo 1998; Di Segni Ricerca 2006.

19 Donceel-Voûte 1988.

die Mosaikinschriften als auch die ikonographische Ausgestaltung besonders im Mittelpunkt standen.

Der Frage nach der Möglichkeit der Rekonstruktion eines zeitgenössischen Verständnis- und Aussagepotenzials verfolgte Henry Maguire in mehreren Publikationen zu Darstellungen der Natur in Mosaikkonzepten frühbyzantinischer Kirchenbauten. Deutungshorizonte erarbeitete er hierbei jeweils durch die Auswertung zeitgenössischer Texte wie *sermones* und Kommentare zum Schöpfungsbericht. Hierbei verwies er besonders auf unterschiedliche Deutungsebenen, die Mehrdeutigkeit von Einzelelementen und die Illustration übergreifender Konzepte gerade durch das Zusammenspiel verschiedener Einzelelemente eines „common pattern of ideas“, ausgedrückt in den Texten wie auch den Kirchengestaltungen.²⁰

Im Rahmen des Ansatzes der „mosaics as history“ werteten vor allem Piccirillo und Glen W. Bowersock die Bodenmosaiken der Provincia Arabia auf ihr Aussagepotenzial für historische Entwicklungen und den kulturgeschichtlichen Kontext aus. Neben Fragen nach kirchlicher und sozialer Hierarchie, nach dem Engagement von Stiftern für die Errichtung und Ausstattung von Kirchen in Umbruchszeiten, wie der persischen Eroberung oder der frühislamischen Phase, damit dem Einfluss von kulturellem Wandel auf die Konzeption der Böden, stand hier auch das Aussagepotenzial für die kulturelle Selbstdefinition der am Bau Beteiligten im Fokus.²¹

Peter Baumann beleuchtete das Stiftungsgeschehen im Heiligen Land anhand der in den Kirchenbauten angebrachten Pavimentinschriften sowie der Stifterbilder und allgemeinen ikonographischen Konzepte, wobei er ein besonderes Augenmerk auf die Gestaltungstradition und damit die Ableitung und Weiterführung paganer Vorformen lenkte.²² Hinsichtlich eines spezifisch „christlichen“ Charakters der Kirchenmosaiken zeigte sich Baumann skeptisch und suchte die einzelnen Gestaltungen als generelle Übertragungen aus säkularen Ausstattungskonzepten sowie den Primat des „Repräsentationsgedankens“ einer gesellschaftlichen Oberschicht in der Genese der Programme zu zeigen.²³

Rina Talgam untersuchte Bodenmosaiken der Provinzen Palaestinas und der Provincia Arabia in einem breiten zeitlichen Rahmen vom 2. Jh. v. Chr. bis in das 8. Jh. n. Chr. als historische Quelle für Wechselwirkungen und Einflüsse zwischen den Religionen im Nahen Osten. Bewusste Übernahmen einzelner Dekorschemata von Sakral- und Profanräumen, ikonographische Bezugnahmen, aber auch Modifikationen wurden nach Talgam gezielt zur Abgrenzung und Stärkung der eigenen soziokulturellen und religiösen Identität

20 Maguire 1987, Zitat S. 69; Maguire Nectar 2012.

21 Piccirillo, Michele: Il mosaico bizantino di Giordania come fonte storica di un'epoca alla luce delle recenti scoperte, in: Farioli Campanati, Raffaella (Hrsg.): III. Colloquio internazionale sul mosaico antico, Ravenna 6–10 settembre 1980, Ravenna 1983, S. 199–217; Ders.: The Byzantine mosaics of Jordan as an historical source, II, 1980–1984, in: Darmon, Jean-Pierre/Rebourg, Alain (Hrsg.): La mosaïque gréco-romaine, 4. IV^e Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique, Trèves 8–14 août 1984, Paris 1994, S. 219–225; Ders.: Il mosaico pavimentale di Giordania come fonte storica di un'epoca, III. 1985–87, in: Ling, Roger (Hrsg.): Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics held at Bath on September 5–12, 1987, Bd. 2, Ann Arbor 1994/1995, S. 65–87; Ders.: Il mosaico pavimentale in Giordania come fonte storica di un'epoca, V (1997–2001), in: Morlier, Hélène (Hrsg.): La mosaïque gréco-romaine, 9. Actes du IX^e Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique e médiévale, Roma: 5–10 novembre 2001, Bd. 1, Paris 2005, S. 459–469; Piccirillo Storia 2007; Bowersock 2006. Vgl. auch die Zusammenfassung von Forschungstendenzen in Sørensen 2012.

22 Baumann 1999.

23 Ich verwende im Kontext dieser Arbeit den Begriff der „Repräsentation“ wie Baumann im Sinne der sozialen „Selbstdarstellung“ von Individuen innerhalb von Gruppen bzw. der Gesellschaft zur Erlangung von Prestige. Hiervon trenne ich den auch mit diesem Begriff zu bezeichnenden Vorgang der „Vergegenwärtigung“ zur Schaffung einer als körperlich gedachten Präsenz. Siehe zum Spektrum des Begriffs Scheerer, E./Meier-Oeser, S./Haller, B./Scholz, O.R./Behnke, K.: Repräsentation, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, Darmstadt 1992, Sp. 790–853.

genutzt. Der weite Untersuchungsfokus führte hier teilweise zu Generalisierungen und zu sehr weitgehenden Rekonstruktionen als allgemein angesehener Vorstellungskonzepte, die mehrfach den davon abweichenden Einzelfall aus dem Blick verlieren.²⁴

Studien dieser Art lassen sich in eine Forschungstendenz einordnen, die bestrebt ist, Raumdekore vermehrt im Kontext sozialer Wirkungsmechanismen und Betrachterassoziationen zu analysieren, damit vor einem stärker kulturgeschichtlich konturierten Hintergrund, wobei den Mosaikpavimenten in ihrem Potenzial der Definition von Raum und der Schaffung von Raumatmosphäre eine besondere Aussagekraft beigemessen werden kann.²⁵ Zudem ist in der jüngeren archäologischen Forschung, anknüpfend an den „spatial turn“ in den Kulturwissenschaften, die Konstruktion von Räumen und von Raumhierarchien durch Ausstattungselemente, zeitlich begrenzt arrangiertes Mobiliar ebenso wie ortsfeste Dekoration, stärker in den Blick genommen worden.²⁶

Mit einer solchen kulturgeschichtlichen Blickrichtung wurde z. B. die Verwendung von mythologischen, teilweise stark im Figurenrepertoire reduzierten Darstellungen im Wohnkontext auf Möglichkeiten untersucht, der Selbstdefinition der Bewohner Rollenmodelle bereitzustellen, inhaltliche Aspekte der Darstellungen damit in deren eigener Lebenswirklichkeit zu vergegenwärtigen. Zu einem solchen Ergebnis kam Susanne Muth in ihrer ikonographischen Untersuchung von Mosaikpavimenten Nordafrikas und Hispaniens als Teilaspekt privilegierten Wohnens der Oberschicht.²⁷ Sie stellte hierbei auch besonders heraus, inwiefern die dem Raumcharakter angemessene Dekoration zu Erzeugung einer Raumatmosphäre eingesetzt wurde.²⁸

Ellen Swift untersuchte die sozialen Wirkungen von Raumausstattungen kaiserzeitlicher und spätantiker Wohnbauten auf den Betrachter, darunter besonders die Funktion geometrischer Mosaikdekore.²⁹ Im Vordergrund stand hier das Kommunikationspotenzial des geometrischen Raumdekors für Konzepte von Raumhierarchie und Besucherführung sowie einer Annäherung an den historischen Betrachtereindruck.

Analysen dieser Phänomene widmete man also zunächst besonders der privaten Sphäre, etwa dem Wohnbereich der gesellschaftlichen Oberschicht³⁰, weitete einen solchen Ansatz in jüngerer

24 Talgam 2014.

25 Eine Zusammenfassung von Forschungsansätzen bei Swift 2009, S. 10–15. Zu den Mosaikpavimenten besonders Muth, Susanne: Blicke zum Boden. Mosaiken im Spannungsfeld historischer Forschung. Rezension zu: Dunbabin, Katherine M. D.: Mosaics of the Greek and Roman World, Cambridge 1999, in: Journal of Roman Archaeology 15, 2002, S. 450–458. Muth charakterisierte in diesem Zusammenhang die Tessellatböden als „Spiegel des mentalen und psychischen Haushaltes von Gesellschaften“; Zitat ebd., S. 450.

26 Vgl. z. B. Lavan, Luke/Swift, Ellen/Putzeys, Toon: Material spatiality in Late Antiquity: Sources, approaches and field methods, in: Dies. (Hrsg.): Objects in Context, Objects in Use. Material Spatiality in Late Antiquity, (=Late Antique Archaeology 5), Leiden/Boston 2007, S. 1–42; vgl. auch die übrigen in Lavan/Swift/Putzeys 2007 versammelten Beiträge.

27 Muth, Susanne: Erleben von Raum – Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserzeitlichen Wohnarchitektur, Heidelberg 1998. Siehe auch die Zusammenfassung der Thesen in Muth, Susanne: Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation. Zum Umgang mit den Mythenbildern im spätantiken Haus, in: Bauer, Franz Alto/Zimmermann, Norbert (Hrsg.): Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter (=Antike Welt Sonderb.; Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz am Rhein 2001, S. 95–116. Vgl. zu Dekor und Raumfunktion im kaiserzeitlichen Wohnbau auch zusammenfassend Dunbabin 2006, S. 304–314.

28 Muth 1998, S. 348 (siehe die vorherige Anmerkung); zu diesem Aspekt auch Swift 2009, S. 71 f.

29 Swift 2009. Sie knüpfte dabei an die Arbeiten des Sozialanthropologen Alfred Gell zur Wirkung und „Handlungsmöglichkeit“ von Gestaltungselementen wie komplexen Mustern in der Kultur der Gegenwart an, siehe dazu ausführlicher unten in Kap. 2.

30 Swift 2009.

Zeit aber auch auf die christlichen Sakralräume aus.³¹ Verschiedene Studien thematisierten besonders den Liturgiebezug bildlicher Darstellungen im Kirchenraum, jedoch zumeist mit Blick auf die Vergegenwärtigung der himmlischen Sphäre in den Darstellungen Jesu und der Heiligen in den oberen Wandbereichen und den Gewölben sowie deren Einbindung in oder Auslegungscharakter für die Liturgie.³²

Ann Marie Yasin legte in ihrer Monographie besonderes Augenmerk auf die soziale Funktion und Kommunikation im Kirchenraum im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung und die damit verbundene Veränderung der „Sakraltopographie“ der Bauten.³³ Den Fokus bildete die Kirche als Raum der religiösen Kommemoration und sozialen Interaktion, damit ein religionspraktischer Ansatz. Ihre Analyse erfolgte anhand von exemplarischen Einzelbeispielen und von Texten aus verschiedenen Regionen des Mittelmeerraums, wobei die Mosaikpavimente der Kirchen auch nach ihrem Aussagespektrum für die Themenstellung befragt wurden. Während die Einzelanalysen nützliche und klar strukturierte Beobachtungen lieferten, krankten die zusammenfassenden Passagen aufgrund des weiten Fokus der Arbeit oftmals an allzu starken Generalisierungen, die das jeweilige Ergebnis leicht verwässerten.³⁴

Den Mechanismen des Zusammenspiels der Ebenen der architektonischen Gestaltung, der Raumausstattung und des liturgischen Vollzugs bei der Schaffung von Binnengliederungen und Raumhierarchien in spätantiken Kirchenbauten widmete Ute Versteegen sich in zwei Studien.³⁵ In seiner Analyse des frühbyzantinischen Wand- und Gewölbemosaikkonzeptes der Acheiropoietos-Basilika in Thessaloniki berührte Benjamin Fourlas vereinzelt auch den Aspekt der Hierarchisierung von Baubereichen durch angewandte Dekorformen.³⁶ Achim Arbeiter untersuchte den Einfluss heiliger „Fokuspunkte“, des Märtyrergabes und des eucharistischen Altars, auf die bauliche Disposition einzelner spätantiker Kirchenanlagen.³⁷ Carola Jäggi näherte sich der Frage nach Hierarchisierung und den zeitgenössischen Vorstellungen des heiligen Raumes im spätantiken Kirchenbau über die Analyse der Mosaikpavimente an und umriss damit die Erkenntnisrichtung und die methodische Vorgehensweise, die auch ich im Rahmen dieser Arbeit verfolgen möchte.³⁸ Welche Tiefenschärfe in der Analyse des kirchlichen, sakralen Raumgefüges zu erzielen ist, zeigen jüngere Studien zu exzeptionellen Einzelmo-

numenten in anderen Regionen des byzantinischen Reiches, z. B. die von Franz Alto Bauer verfasste Monographie zur Demetrioskirche in Thessaloniki, die neben den Aspekten des regionalen Heiligenkultes um den Stadtpatron Demetrios besonders die architektonischen und ausstattungsbezogenen Wirkungsmechanismen des Kirchenbaus hinsichtlich seines Charakters als durch die Präsenz des Heiligen geprägter Raum thematisiert.³⁹

1.2 Der heilige Ort und die Kirche als heiliger Raum

Die Auftraggeber und der an der Konzeption der zu untersuchenden Kirchenpavimente des 6.-8. Jahrhunderts in der Provincia Arabia beteiligte Klerus wiesen dem christlichen Kultbau und seinen Teilräumen nach Ausweis der in den Mosaiken angebrachten Inschriften mit großer Selbstverständlichkeit einen sakralen Raumcharakter zu.

In den einzelnen Bauinschriften für Kirchenbauten oder auch einzelne Teilräume oder -bereiche fanden verschiedene architektonische und funktionale Begriffe Verwendung, die fast in allen Fällen mit dem wertenden Zusatz „ἅγιος“, also „heilig“, versehen wurden. Der Begriff „ἅγιος“, ebenso wie „ἴσιος“ und „ἀγνός“, wurde nach antikem Verständnis all jenen Gütern, materiellen wie immateriellen, zuerkannt, die zum Besitz einer Gottheit gehörten, eine Definition, die mit gewissen Nuancen auch das Christentum übernahm.⁴⁰ Es finden sich vor allem Bezeichnungen für den Gesamtbau, neben der Ansprache als „heilige Kirche“, „heiliges Martyrion“, „Heiligtum“ oder „Tempel“ auch qualifiziert als „heiliger Ort“.⁴¹ Aber auch die inschriftliche Erwähnung einzelner Funktionsräume und Baubereiche, wie das Diakonikon, das Taufbecken und besonders der Altarbereich, wird jeweils mit dem Zusatz „heilig“ verbunden.⁴² Allen diesen Bezeichnungen ist gemein, dass sie sich im Sinne des antiken „τόπος“-Begriffs auf einen nach außen abgegrenzten Bereich von eigener Qualität, in Opposition zum außerhalb der heiligen Sphäre liegenden Bereich des „Weltlichen“ („βέβηλον/profanum“) beziehen.⁴³

Auch wenn in den stark formalisierten Texten natürlich auch mit schriftlichen Topoi auf breiter Ebene gerechnet werden muss, so ist eine solche Benennung dennoch als Hinweis auf ein Grundverständnis der historischen Erbauer und Kirchenbesucher zu werten, eine Zuschreibung von Raumheiligkeit, die auf scheinbar alle

31 Jäggi 2007; Spieser 2011; Versteegen 2002; Versteegen 2009; Yasin 2009. Die Analyseansätze verbanden hier jeweils die Ebenen der architektonischen Baugestalt und der Raumausstattung mit der der liturgischen Nutzung.

32 Liturgiebezogene Bildthemen in Sakralräumen des westlichen Mittelalters und der Renaissance behandelte Sinding-Larsen, Staale: *Iconography and Ritual. A Study of Analytical Perspectives*, Oslo 1984, und zeichnete ein breites analytisches Spektrum, das er später weiter ausbaute, z. B. in ders.: *Categorization of Images in Ritual and Liturgical Context*, in: Baschet, Jérôme/Schmitt, Jean-Claude (Hrsg.): *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Orient médiéval (=Cahiers du Léopard d'Or 5)*, Paris 1996, S. 109–130. Für einen Überblick über Verknüpfungen von bildlicher Darstellung und Liturgie im byzantinischen Kulturraum siehe die Beiträge in Warland, Rainer (Hrsg.): *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*, Wiesbaden 2002, darin besonders Warland Gegenwart 2002.

33 Yasin 2009. In der jüngeren Vergangenheit wurden in diesem Sinn immer stärker die architektonische Ausgestaltung des „heiligen Raumes“, die Ausstattung und der vollzogene Ritus für die Analyse einer Gesamtwirkung auf den zeitgenössischen Betrachter herangezogen, so in Sammelbänden, z. B. Wescoat, Bonna D./Ousterhout, Robert G. (Hrsg.): *Architecture of the Sacred. Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*, New York 2012.

34 Dies zeigt sich besonders an Formulierungen wie „across the Mediterranean“ (z. B. Yasin 2009, S. 208); „early Christian Mediterranean“ (Yasin 2009, S. 129); „Christian world“ (Yasin 2009, S. 285).

35 Versteegen 2002; Versteegen 2009. Zu verweisen ist hier auch auf ihre Habilitationsschrift mit dem Titel „Heiliger Ort – sakraler Raum. Kontinuität und Wandel in der Inszenierung der Herrenorte in Jerusalem“.

36 Fourlas 2012.

37 Arbeiter 2012.

38 Jäggi 2007.

39 Bauer 2013. Für einzelne spätantike Bauten ging diesen Frage in jüngerer Zeit in zwangsläufig knapper Form auch Yasin 2009 nach.

40 Corby Finney 2004, S. 71. Zu den Begriffen im antik-paganen Kontext zuletzt Auffarth, Christoph: *Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen? Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive*, in: Gemeinhardt, Peter/Heyden, Katharina (Hrsg.): *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen (=Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61)*, Berlin/Boston 2012, S. 1–33.

41 „ἡ ἅγια ἐκκλησία“ („heilige Kirche“): Kat. Nr. 1; 47, 1. Phase; 71 (als „heiligste“ Kirche); „τὸ ἅγιον μαρτύριον“ („heiliges Martyrion“): Kat. Nr. 3; 4; „τοῦ ἁγίου Ν. Ν.“ („Heiligtum des...“): Kat. Nr. 34; 35; 36; 37; 38; 72; „ὁ ναός“ („Tempel“): Kat. Nr. 5; 11; 21; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 30; 31; 32; 33; 46.7., „heiliger Tempel mit dem Taufbecken“, Bauinschrift Baptisterium; 69; 73; „ὁ ἅγιος τόπος“ („heiliger Ort“): Kat. Nr. 26; 28 (?); 33; 40; 46.1.; 50, 2. Phase; 51; 52; 54, der „heiliger Ort der Apostel“; 56, 2. Phase; Kat. Nr. 57.3., „allerheiligster Ort“; 62.

42 „τὸ ἅγιον διακονικόν“ („heiliges Diakonikon“): Kat. Nr. 12; 46.3., „τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ διακονικὸν μετὰ τῆς ἐν αὐτῷ ἁγίας κολυμβήθρας τῆς παλιγγενεσίας“, „heiliges Diakonikon Gottes mit dem darin befindlichen heiligen Taufbecken der Wiedergeburt“; „τὸ ἅγιον φωτιστήριον“ („heiliger Taufraum“): Kat. Nr. 57.4., 1. Phase; „τὸ ἅγιον θυσιαστήριον“ für Altarbereich: Kat. Nr. 44, 2. Phase Sanktuarium; „τὸ ἅγιον βῆμα“ für Altarbereich: Kat. Nr. 72, 2. Phase Sanktuarium.

43 Zum „τόπος“-Begriff in antiker und frühchristlicher Zeit Corby Finney 2004, S. 71.

Bereiche eines Kirchenkomplexes angewandt wurde.⁴⁴ Doch welche Indizien gibt es für eine möglicherweise in diesem Konzept einer generellen „Heiligkeit“ der Kirche mitgedachte Hierarchisierung der Baubereiche, der wertenden Staffelung einzelner Zonen? Die topischen Formulare der Bauinschriften bieten hier keinen differenzierten Aufschluss, sondern vermitteln gleichsam den Eindruck einer „allumfassenden“ Heiligkeit des Kirchenbaus.

Mit einem besonderen Ruch der Heiligkeit wurde die Kirche umgeben, wenn ihr nicht nur der Charakter der von den Menschen geschaffenen Wohnstatt der Heiligen angetragen wurde, sondern in den Pavimentinschriften die Errichtung oder die Ausstattung des Kirchenbaus als durch die Gnade oder gar das Eingreifen Gottes selbst vollzogen propagiert wurde.⁴⁵

Ein derartig klarer Ausdruck eines Sakralitätsverständnisses in Bezug auf den Kirchenbau war in den Anfängen der Entwicklung der christlichen Religion durchaus nicht vorgezeichnet, eher das Gegenteil war der Fall. Die Vorstellung eines Heiligtums für ihren Gott war für die ersten Exponenten einer christlichen Theologie ein Affront, suchte man sich doch gerade von paganen Konzepten einer im Kultbild oder im Tempel gegenwärtigen Gottheit abzugrenzen. Auch die mit dem Tempelkult verknüpfte Vorstellung, dass Orte und Räume durch die Manifestation des Göttlichen berührt und verändert würden, war im Kontext neuer christlicher Selbstdefinition für die Autoren der ersten drei Jahrhunderte unannehmbar.⁴⁶

Die durch die Verfasser in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumente lassen sich in drei hauptsächliche, immer wieder aufgegriffene und leicht variierte Argumentationsfelder zusammenfassen.⁴⁷ Die Ablehnung des Konzeptes der Orts- und Raumheiligkeit wurde jeweils mit den Eigenschaften der christlichen Gottesvorstellung begründet: 1.) Der christliche Gott ist nicht in einer materiellen, von Menschen geschaffenen Struktur, ob nun Architektur oder Kultbild, zu fassen, da er 2.) immateriell und allgegenwärtig ist, sich in der Seele und der Versammlung der Gläubigen als einzigem wahren „Tempel“ manifestiert. Damit sei es 3.) unmöglich und verwerflich, ihm einen irdischen Kultraum zu erbauen mit der Vorstellung, dass er sich darin aufhalte.

So richtete sich Paulus in seiner Rede auf dem Athener Areopag (Apg 17,24) an die Zuhörer mit den Worten: „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.“⁴⁸ Eine vergleichbare Haltung vertrat Stephanos einem jüdischen Publikum gegenüber vor dem Hohen Rat in Jerusalem (Apg 7,48). Aufgenommen wurde dieses Argument später unter anderem durch Origenes in seiner in den 240er Jahren entstandenen Schrift „Contra Celsus“ (7,52): „Celsus möge aber nicht unwillig sein,

wenn wir die ‚als lahm‘ und an den Füßen ‚der Seele verstümmelt‘ bezeichnen, welche zu den angeblichen Tempeln laufen, diese für wahrhaft heilige Stätten halten und nicht erkennen, dass ein Erzeugnis gewöhnlicher Handwerker kein Heiligtum sein kann.“⁴⁹

Die von Paulus vertretene Position, dass der allgegenwärtige und immaterielle Gott sich nicht in materiellen Kultbauten, sondern in den Seelen und der Gemeinschaft der Gläubigen niederlasse (z. B. 1. Kor 3,16 f.: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben, denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“)⁵⁰, übernahm Clemens von Alexandria, gest. 215 n. Chr., in den „Stromata“ (7, 5, 29, 3–4) in seine Beschreibung der durch die christliche Gemeinde in ihrer Versammlung konstituierten Kirche: „Wenn aber der Begriff ‚das Heilige‘ in zweierlei Bedeutung gebraucht wird, von Gott selbst und von dem zu seiner Ehre errichteten Bauwerk, wie sollten wir da nicht im vollen Sinn die Kirche, die zur Ehre Gottes auf Grund voller Erkenntnis heilig geworden ist, ein Heiligtum Gottes nennen, das viel wert ist und nicht durch Handwerkskunst erbaut, aber auch nicht von der Hand eines Gauklers ausgeschmückt, sondern durch den Willen Gottes selbst zu einem Tempel gemacht ist? Denn ich nenne hier nicht den Raum, sondern die Gemeinschaft der Auserwählten ‚Kirche‘. Dieser Tempel ist besser dazu geeignet, die Erhabenheit der Würde Gottes in sich aufzunehmen. Denn das Wesen, das viel wert ist, das ist dem, der alles wert ist, dem gegenüber vielmehr alles wertlos ist, wegen seiner überragenden Heiligkeit geweiht.“⁵¹

Der Autor Minucius Felix ließ um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert den Protagonisten seines „Octavius“ in gleicher Richtung auf den Vorwurf, die christliche Religion sei ein obskurer Geheimkult, erwidern: „Glaubt ihr aber, wir halten den Gegenstand unserer Verehrung geheim, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Welches Bild soll ich für Gott ersinnen, da doch im Grunde genommen der Mensch selbst Gottes Ebenbild ist? Welchen Tempel soll ich ihm bauen, da diese ganze Welt, das Werk seiner Hände, ihn nicht zu fassen vermag? Und während ich als Mensch geräumiger wohne, soll ich die Größe solcher Majestät in eine einzige Zelle einschließen? Müssen wir nicht besser in unserer Seele ihm ein Heiligtum errichten, nicht lieber in unserer Brust eine Stätte weihen?“⁵²

Die jeweilige Situationsgebundenheit dieser Quellentexte und der allgemein apologetische und teilweise polemische Charakter dieser Äußerungen früher christlicher Theologie wurde besonders von Paul Corby Finney betont, der aus diesem Grund ihre Aussagekraft für ein zeitgenössisches Heiligkeitsverständnis durch die breitere Masse der Gläubigen stark eingeschränkt sah. Belastbare Rückschlüsse auf eine Kultrealität und zeitgenössische Vorstellungen

44 Watta 2013, S. 82. In der vergleichenden Zusammenstellung erkennt man lokale Vorlieben und Benennungstraditionen, so findet sich die Bezeichnung als „Heiligtum“ oder „Tempel“ besonders im Norden des Untersuchungsgebietes, so in Gerasa, Khirbet es-Samra und Rihab. Auch die griechischen Bauinschriften von spätantiken Synagogen der Region weisen ein vergleichbares Formular auf, so dass Steven Fine auch für diese die Zuschreibung eines Sakralitätscharakters annahm; Fine, Steven: *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period* (=Christianity and Judaism in Antiquity Series 11) Notre Dame, Ind. 1997, S. 97–105; so auch Vriezen 1998, S. 251.

45 Kat. Nr. 10, Anraum; 11; 21; 24; 29; 31; 34; 36; 46.3., Baptisterium; 46.7., Baptisterium; 49; 55, Krypta „erhoben durch Christus“; Kirchenbau „errichtet durch Prophet Elias“; 56, 2. Phase; 72, Sanktuarium 2. Phase, bezogen auf die Mosaikausstattung.

46 Zusammenstellungen von Quellentexten finden sich bei Corby Finney 1984, S. 200–220; Jäggi 2007, S. 77 f.; Yasin 2009, S. 14–21; McVey 2010, S. 42–44; Jäggi 2011, S. 23; Czock 2012, S. 27–35; Jäggi Sakralität 2013, S. 54 f.

47 Yasin 2009, S. 20. Zum Aspekt der Allgegenwart, Transzendenz und Unverortbarkeit Gottes in der theologischen Literatur der ersten Jahrhunderte Corby Finney 1984, S. 210–219.

48 Übersetzung dieser und der folgenden Passagen des Neuen Testaments jeweils nach: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984, Stuttgart 1985.

49 Origenes, *Contra Celsus* 7, 52; Edition Origenes, *Contra Celsus*, hrsg. und übers. von Michael Fiedrowicz und Claudia Barthold (=FC 50/5), Darmstadt 2012, S. 1288 f. Übers. nach: Origenes, *Acht Bücher gegen Celsus*, aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau (=BKV, 1. Reihe, Band 53) München 1926, S. 276. Weitere Passagen der Schrift mit den oben genannten Argumentationslinien zusammengestellt bei Yasin 2009, S. 19 mit Anm. 15.

50 Weitere Bezugnahmen auf den Gläubigen als „Gottes Tempel“ finden sich in Eph 2,19–22; 2. Kor 6,16.

51 Clemens von Alexandria, *Stromata* 7, 5, 29, 3–4. Edition: Clemens Alexandrinus, Bd. 3: *Stromata* Buch VII und VIII u.a., hrsg. von Otto Strählin (=GCS 17), Leipzig 1909, S. 21. Übers. nach: Clemens von Alexandrien, *Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)* Buch VII, aus dem Griechischen übersetzt von Otto Strählin (=BKV, 2. Reihe, Band 20), München 1938, S. 34 f.

52 Minucius Felix, *Octavius* 32, 1–2. Edition: M. Minuci Felicis *Octavius*, hrsg. von Bernhard Kytzler, Leipzig 1982, S. 30. Übers. nach: *Frühchristliche Apologeten*, Bd. 2, aus dem Lateinischen übersetzt von Alfons Müller (=BKV, 1. Reihe, Band 14), München 1913, S. 69 f. Zu den Positionen des Clemens und des Minucius Felix auch zusammenfassend Czock 2012, S. 30 f.

gen seien auf einer solchen, intentionell geprägten und idealisierenden Grundlage nicht möglich.⁵³

Der Ort der christlichen Versammlung und der zugehörigen liturgischen Handlungen, von Lesungen aus der Heiligen Schrift, über Gesang und Gebet bis hin zum Herrenmahl, war in den ersten Jahrhunderten des Christentums, vor seiner Anerkennung als Religionsgemeinschaft im 4. Jahrhundert, die private Sphäre, die Wohnhäuser oder geeignete andere Räumlichkeiten einzelner Gemeindemitglieder.⁵⁴ Der Umstand, dass aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert keinerlei archäologische Befunde christlich determinierter Kultorte existieren, ließ Corby Finney jedoch trotz seiner Einwände, ebenso wie den größten Teil der archäologisch-kunsthistorischen Forschung, die Aussagen der Schriftquellen dahingehend interpretieren, dass die Vorstellung der Heiligkeit des christlichen Versammlungsraums in den ersten beiden Jahrhunderten des Christentums nicht existierte. Einen Hinweis darauf, dass die frühen Gemeinden diesen Räumlichkeiten einen anderen als einen profanen Charakter zuerkannten, finden sich bis in das ausgehende 2. Jahrhundert nicht.⁵⁵

Tertullian bezeugte am Beginn des 3. Jahrhunderts, dass die zahlenmäßig anwachsenden christlichen Gemeinschaften zunehmend Bedarf nach nutzbaren Räumlichkeiten hatten, die seiner Aussage nach bereits von außen möglicherweise erkennbare, „hoch aufragende“ Bauten waren.⁵⁶ In dieser Zeit finden sich auch in den Schriften dieses und anderer Autoren erste Hinweise auf Bezeichnungen für diese Architekturen, die auf ihren Heiligkeitscharakter Bezug nehmen, indem die Versammlungsräume neben der Benennung als „domus ecclesiae“ („Haus der Gemeinde“) oder „ecclesia“ etwa als „domus Dei“ („Haus Gottes“) charakterisiert wurden.⁵⁷ Die hinter dieser Benennung liegenden Vorstellungen verdeutlichte auch Origenes in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, indem er das Gebet im christlichen Versammlungsraum aufgrund der dort gegenwärtigen Kraft Gottes als besonders wirkmächtig hervorhob.⁵⁸

Frühe Kirchenordnungen, wie die wohl in der Mitte des 3. Jahrhunderts im syrischen Raum verfasste „Didaskalia Apostolorum“ zeigen, wie Handlungsgebote und -verbote für die Gemeinde

während ihrer Anwesenheit im Versammlungsraum den besonderen Raumcharakter schützen und auch den ordnungsgemäßen Ablauf der Liturgie sichern sollten, wurde die besondere Qualität des Sakralraumes doch vor allem durch das auf sie gerichtete Verhalten bestimmt.⁵⁹ So verbot die regionale Synode von Laodicea im 4. Jahrhundert Frauen den Zugang zum Altar, wodurch dieser besonders betont und zugleich eine Form von Hierarchie einzelner Bereiche im Kirchenraum konstituiert wurde.⁶⁰ Miriam Czock bezog Verhaltensanweisungen für den Kirchenbau stärker auf die ausgeübte Liturgie als Kommunikation mit Gott und weniger auf den Heiligkeitscharakter des dazu verwendeten Raumes.⁶¹ Inwiefern hier eine scharfe Trennung zu ziehen ist, bleibt allerdings fraglich. Vorgaben zum Schutz des Heiligkeitscharakters des Kirchenbaus fanden dann später breiten Eingang in die Konzilgesetzgebung: so formulierte das Konzil Quinisextum (691/692 n. Chr.) acht Kanones, die dem Schutz der Raumheiligkeit der Kirche und der Unterscheidung von Heiligem und Profanem gewidmet waren, inhaltlich reichend vom Verbot von Tieren, Gelagen und der Einrichtung von Gaststätten im Kirchenbereich, bis hin zur Zugangsbeschränkung des Sanktuariums für Laien und Strafen bei Desakralisierungen.⁶²

Die Umgestaltung von Bereichen der seit der Frühzeit für die christlichen Versammlungen genutzten Privathäuser zur exklusiven Nutzung für den christlichen Kult im Sinne einer „Entweltlichung“ war nach Corby Finney die Bedingung für die Entwicklung einer solchen Vorstellung vom Kirchenbau als „locus sacer“.⁶³ Eine Maßnahme dieser Art ist archäologisch für uns nur greifbar in den im zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts vollzogenen kultbezogenen Umgestaltungen im Erdgeschoss der Hauskirche von Dura Europos, Syrien, der einzigen als christlicher Kultbau zu identifizierenden Anlage aus vorkonstantinischer Zeit.⁶⁴

Als eigenständige Bauten traten die christlichen Versammlungsräume im fortschreitenden 3. Jahrhundert im Stadtbild möglicherweise vereinzelt hervor, wertet man die von Laktanz überlieferte Nachricht, Kaiser Diokletian habe im Jahre 303 n. Chr. eine von seinem Palast in Nikomedia aus sichtbare Gebetsstätte der Christen, ein „sehr hohes Heiligtum“ („fanum [...] editissimum“), niederreißen lassen.⁶⁵

Die im Frühjahr 313 n. Chr. zwischen Konstantin und seinem Mitkaiser Licinius getroffenen Vereinbarung, das sog. „Mailänder Toleranzedikt“, machte das Christentum endgültig zu einer vollständig anerkannten Religionsgemeinschaft.⁶⁶ Im weiteren Fortschreiten des 4. Jahrhunderts brach sich dann, gefördert durch den ab 324 n. Chr. als Alleinherrscher regierenden Konstantin, ein im Vergleich zum Standpunkt der frühen christlichen Autoren grundlegender Mentalitätswandel hinsichtlich einer „Materialität“ des Heiligen und seiner Manifestation und Erkennbarkeit in der Welt Bahn, eine Entwicklung, die in den sich sprunghaft entwickelnden Vorstellun-

53 Corby Finney 1984, passim, bes. S. 196 f., 202–205, 214–217. Die Kritik wurde noch einmal bekräftigt in Corby Finney 2004, passim, bes. S. 72 f.

54 White 1997, Bd. 1 und 2; Corby Finney, Paul: Early Christian Architecture: The Beginnings (A Review Article), in: Harvard Theological Review 81, 1988, S. 319–339, bes. S. 328 f.; McVey 2010, S. 42.

55 Corby Finney 1984, S. 205, 210; Jäggi 2011, S. 23; Jäggi 2007, S. 77; Deichmann 1983, S. 68–72; Deichmann, Friedrich Wilhelm: Vom Tempel zur Kirche, in: Stuiber, Alfred/Hermann, Alfred (Hrsg.): Mullus. Festschrift Theodor Klausner (=JbAC-Ergänzungsband 1), Münster 1964, S. 52–59; Brandenburg 2004, S. 11.

56 Tert. adv. Val. 3 (CCL 1,2 1954, S. 754 f.). Auch der pagane Philosoph Porphyrios berichtete in seiner nach 270 n. Chr. verfassten Schrift „Gegen die Christen“ von der Größe der Versammlungsräume, wobei natürlich der Quellencharakter der Streitschrift zu berücksichtigen ist; Porphyrios adv. Chr. frg. 76 (Edition und englische Übersetzung White 1997, Bd. 2, S. 104 Nr. 29).

57 Tertullian de spect. 25 (CCL 1,1 1954, S. 248 f.); Tertullian idol. 7,1 (CCL 1,2 1954, S. 1106); Tertullian de pudic. 4 (CCL 2,2 1954, S. 1286 f.); Hippolytus Frag. in Dan./in Susanna 22 (Migne PG 10, Sp. 693); weitere Edition und englische Übersetzung der Texte bei White 1997, Bd. 2, S. 54–63 Nr. 13 f.; Rordorf, Willy: Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 55, 1964, S. 110–128, bes. 122–128; Saxer, Victor: Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten, in: RömQSch 83, 1988, S. 167–179; Jäggi Sakralität 2013, S. 54; Jäggi 2011, S. 23; Jäggi 2007, S. 78 f.; Brandenburg 2004, S. 11 f.; Corby Finney 1984, S. 221–225. Der Begriff der „ecclesia“ bezog sich zunächst auf die Gruppe der Gläubigen an sich, wurde aber ab dieser Zeit auch auf die zur Versammlung genutzte Architektur übertragen; Saxer 1988, S. 171 f.; Brandenburg 2004, S. 11; Deichmann 1983, S. 71; Czock 2012, S. 29, zum Begriff des „domus dei“ ebd., S. 32 f.; Saxer 1988, S. 171.

58 Orig. or. 31,5 (Origenes Werke, Bd. 2: Buch V–VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (=GCS 3), hrsg. von Paul Koetschau, Leipzig 1899, S. 398). Yasin 2009, S. 35 f. wies auf die Verbindung dieser Aussage zur Vorstellung der Gottesgegenwart in der Seele und der Gemeinschaft der Gläubigen hin.

59 Yasin 2009, S. 34–39; Watta 2015, S. 155. Zu den Kirchenordnungen siehe unten Kap. 1.10.

60 Canones Synodi Laodicensis, c. XLIV; Joannou, Périclès-Pierre (Hrsg.): Fonti Fascicolo IX. Discipline générale antique (IV–IX^e s.), Bd. 1, 2: Les canons des Synodes Particuliers, Grottaferrata/Rom 1962, S. 148.

61 Czock wertete zu diesem Zweck die Kanones einzelner Konzilien aus; Czock 2012, S. 36–39.

62 Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet von Heinz Ohme (=FC 82), Turnhout 2006, S. 101, 261.

63 Corby Finney 1984, S. 224 f.

64 Kraeling, Carl H.: The Christian Building (=The Excavations at Dura-Europos: final report 8, 2), Locust Valley, N. Y. 1967. Die als Hinweise auf frühe „Hauskirchen“ angesprochenen Befunde stellte White 1997, Bd. 2, S. 121–257 zusammen, zur Anlage von Dura ebd., S. 123–131 Nr. 36.

65 Lact. mort. pers. 12, 3–5; Laktanz. De mortibus persecutorum. Die Todesarten der Verfolger, übers. und eingel. v. Alfons Städele (=FC 43), Turnhout 2003, S. 120 f.

66 Demandt, Alexander: Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr., 2. Aufl., München 2008, S. 42 f.

gen von „heiligen Orten“, „heiligen Räumen“ oder auch des „Heiligen Landes“ ihren Ausdruck fand.⁶⁷ Im Zuge der Baupolitik Kaiser Konstantins im Heiligen Land nach seinem Sieg über Licinius im Jahre 324 n. Chr., die gleichsam zum Synonym dieses Mentalitätswandels wurde, schuf man architektonische Überhöhungen von Orten der Heilsgeschichte, wie dem Grab Christi in Jerusalem oder der Geburtsgrötte in Bethlehem, monumentale Kirchenanlagen, die den heiligen Ort nicht nur sichtbar fassten, sondern in materieller Form für Verehrung und Kult erweiterten.⁶⁸ Dieses wachsende Netz heiliger Stätten wurde zum Ziel des sich ebenfalls sprunghaft im 4. Jahrhundert weiterentwickelnden christlichen Pilgerverkehrs. Zwar existierte bereits in vorkonstantinischer Zeit ein Interesse von Reisenden an einzelnen Stätten der Region, nun wurde aber diese beschränkte Anzahl von Pilgerorten in deutlichster Weise ausgebaut.⁶⁹ Im Ausbau der Gedächtnisorte und ihrer wachsenden Attraktivität für christliche Reisende zeigten sich in dieser Zeit zwei starke Manifestationen von deutlich raum- und ortsbezogenen Sakralitätsvorstellungen.⁷⁰

Das Heilige konnte an diesen Stätten für die einzelnen Gläubigen verortet, die dort in der Vergangenheit geschehenen Ereignisse konnten erinnert und liturgisch durch Lesungen, Gebet und die Predigt des Klerus nachvollzogen werden. Die Vergangenheit der Orte und die dortigen, in den biblischen Texten beschriebenen Ereignisse, bedingten, wie z. B. durch die Äußerungen der die Region im ausgehenden 4. Jahrhundert durchreisenden Pilgerin Egeria deutlich wird, ihren Heiligkeitscharakter für die Zeitgenossen.⁷¹ Seine Wirkung auf die Gläubigen übte ein solches orts- und raumbezogenes Sakralitätsverständnis gerade in der Verbindung von biblischer Überlieferung und nachvollziehender Handlung, sei sie individuell geprägt oder liturgisch eingebunden, aus.⁷²

Besonders deutlich wird die Kehrtwende in der Beurteilung veräumlichter und materieller Heiligkeitsvorstellungen in den Schriften des Theologen und Kirchenhistorikers Eusebios v. Caesarea (264/65–339/40 n. Chr.), wie der seinen Herrn Kaiser Konstantin überschwänglich lobenden „Vita Constantini“.⁷³ War der Autor in seinen früheren Schriften noch deutlich den bisherigen Maximen einer Immaterialität des christlichen Kultes gefolgt, so pries er in diesem Werk seiner späten Jahre u.a. die Freilegung der Grabeshöhle in Jerusalem als eine wahre Offenbarung des Heiligen: „Als aber Scholle um Scholle der Platz in der Tiefe der Erde freigelegt wurde,

da zeigte sich schließlich das verehrungswürdige und allerheiligste Zeugnis der Auferstehung des Erlösers wider alle Hoffnung, und die allerheiligste Grotte wurde zum Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers. Deshalb trat sie nach dem Verschwinden im Dunkel wieder ans Licht hervor und ermöglichte denen, die zur Besichtigung kamen, klar die Geschichte der Wunder, die sich dort ereignet hatten, zu sehen und bezeugte durch Werke, die lauter als jede Stimme waren, die Auferstehung des Erlösers.“⁷⁴ Das Grab Christi war damit für den christlichen Pilger sowohl Memorialort als auch materielles Zeugnis des Auferstehungsglaubens und so mit einer mehrschichtigen Heiligkeitsvorstellung verknüpft.⁷⁵ Der Kirchenbau wurde so zu einer materiellen Erweiterung des heiligen Ortes, dessen Charakter auf die überfangende Architektur ausgriff.⁷⁶ Damit boten sich diverse neue Möglichkeiten, der Segenswirkung des Heiligen durch physischen Kontakt teilhaftig zu werden, und die Kirchenbauten konnten für die Pilger zu Orten sich ereignender Wunder werden.⁷⁷

Vereinzelt versuchte man, den Einfluss paganer Kultinszenierung in diesen Neuerungen in konstantinischer Zeit zu sehen, allerdings macht die oben geschilderte Einschränkung der Quellenlage für die vorkonstantinische Zeit die These eines direkten Zusammenhangs nicht beweisbar.⁷⁸

Die Sakralität von christlichen Kultbauten wurde in einer bisher nicht gekannten Weise nun auch rituell umgesetzt, denn auch die im 4. Jahrhundert erstmals überlieferte Praxis, Kirchenbauten mittels eines speziellen Ritus für ihre Kulturnutzung zu weihen, verweist auf den besonderen Charakter den man den Kirchen zuzumessen gewillt war.⁷⁹

Eine parallele Entwicklung hin zu einer verstärkten Vorstellung vom heiligen Raum bewirkte im Fortschreiten des 4. Jahrhunderts die Weiterentwicklung und Bedeutungssteigerung des Kultes an den Gräbern der Märtyrer und die Reliquienverehrung, besonders im Westen des Reiches. Die Geschichte der Märtyrerkirche wurde an den Gräbern ihrer Zeugen zugleich wach gehalten und als Vermittlung von Kontinuität in die Gegenwart der Gläubigen übertragen.⁸⁰ Ortsgebundene Märtyrerkulte, ebenso wie die Einbeziehung der Reliquienverehrung in die allgemeine geübte liturgische Praxis, bildeten hier die Grundlage eines christlichen Verständnisses von Ortsheiligkeit außerhalb des „Heiligen Landes“, indem der Kirchenbau zum Aufenthaltsort des als anwesend gedachten Heiligen wurde.⁸¹

67 Zum politischen Hintergrund und zum Konzept eines „Heiligen Landes“ zuletzt Heyden, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (=Jerusalem Theologisches Forum 28), Münster 2014, bes. S. 115–182, 335–356.

68 Arbeiter 2012, S. 71–79; Jäggi Sakralität 2013, S. 54; Jäggi 2011, S. 23; Jäggi 2007, S. 79 f.; Markus 1994, S. 261; Czock 2012, S. 40–43; Taylor, Joan E.: Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins, Oxford 1993, S. 295–341; Weber-Dellacroce, Barbara/Weber, Winfried: „Dort, wo sich Gottes Volk versammelt“. Die Kirchenbauten konstantinischer Zeit, in: Demandt, Alexander/Engemann, Josef (Hrsg.): Imperator Flavius Constantinus. Konstantin der Große, Ausstellungskatalog Trier 2007, Darmstadt 2007, S. 244–255. Ute Versteegen widmete sich in ihrer Habilitationsschrift mit dem Titel „Heiliger Ort – sakraler Raum. Kontinuität und Wandel in der Inszenierung der Herrenorte in Jerusalem“ auch der architektonischen Fassung heiliger Orte in konstantinischer Zeit und der weiteren Spätantike.

69 Zu den frühen Pilgern zusammenfassend Maraval, Pierre: The earliest phase of christian pilgrimage in the Near East (before the 7th century), in: DOP 56, 2002, S. 63–74; McVey 2010, S. 50. Eusebios erwähnte in seiner Kirchengeschichte (Eusebios h.e. 4, 26, 3–4; Schwartz 1922, S. 162) die Reise des Melito von Sardis nach Palaestina zum Zweck, einige in der Heiligen Schrift genannte Ereignisse zu überprüfen. Origenes reiste nach eigener Angabe in seinem *In Joannem comm.* 6, 204 (SC 157, S. 286) ebenfalls in die Region „to search for traces of Jesus, of his disciples and his prophets“; Zitat nach Maraval 2002, S. 65 Anm. 10.

70 Yasin 2009, S. 22; McVey 2010, S. 45–51; Smith 1992, S. 88–95.

71 MacCormack 1990, S. 20–29; Markus 1994, S. 257; Yasin 2009, S. 24.

72 Markus 1994, S. 265 f.; MacCormack 1990, S. 17–20.

73 Smith 1992, S. 78–83; Markus 1994, S. 258 f.

74 Eusebios, v. C. 3, 28; Übers. nach Bleckmann/Schneider 2007, S. 349. Unterschiedliche Positionen, auch die bekannten apologetischen Argumente einer Ablehnung materieller Heiligkeit verband Eusebios z. B. noch bei seiner Einweihungsrede der Kirche von Tyros, um 315; dazu McVey 2010, S. 49, siehe auch weiter unten.

75 Yasin 2009, S. 23; Nach Y. sei das Grab damit „characterized as doubly sacred“.

76 Yasin 2009, S. 23.

77 MacCormack 1990, S. 21, 26 f.

78 MacCormack 1990, passim, bes. S. 15 f., 20. M. betonte das aus paganer Zeit überlieferte Interesse an Orten geschichtlicher oder mythologischer Bedeutung und stellte Verbindungen zwischen der antiken Vorstellung, dass Plätze Gottheiten geweiht und diese in ihren als heilige Bezirke von der Umwelt abgesonderten Tempeln als gegenwärtig gedacht wurden, und den Erscheinungsformen des christlichen Märtyrerkultes her; ebd., S. 9–12.

79 Botte, Bernard/Brakmann, Heinzgerd: Kirchweihe, in: Schöllgen, Georg (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum 20, 2004, Sp. 1139–1169, bes. 1143–1147; Spieser 2011, S. 306; Jäggi Sakralität 2013, S. 54 f.; Jäggi 2007, S. 79 f.; Jäggi 2011, S. 23; Deichmann 1983, S. 72. Die umfassende Formalisierung des Kirchweihritus im 8. Jahrhundert bewertete Czock als deutlichsten Ausweis auf ein zeitgenössisches Heiligkeitsverständnis im Bezug auf den Kirchenbau; Czock 2012, S. 42. Siehe zum Aspekt der Heiligung durch die Weihe auch De Blaauw, Sible: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, in: Hamm, Berndt/Herbers, Klaus/Stein-Kecks, Heidrun (Hrsg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, (=Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart 2007, S. 91–99.

80 Markus 1994, S. 268–271; Yasin 2009, S. 21, 24–26; MacCormack 1990, S. 19 f.

81 Markus 1994, S. 270 f.; Czock 2012, S. 41 f.; Jäggi 2011, S. 23.

Das Heiligengrab erhielt damit in dieser Entwicklung im Westen des römischen Reiches ebenfalls den Charakter einer Verbindung zwischen irdischer und himmlischer Sphäre. Der Heilige, der bereits Anteil am Himmel hat, vermittelte nach zeitgenössischer Vorstellung Heilskraft und bot Fürbitte für die Gläubigen vor Gott.⁸² Zudem ermöglichte der weitere Ausbau der Reliquienpraxis in Form von Elevation und Translation ab der Mitte des 4. Jahrhunderts die Vervielfältigung der segensbringenden Partikel und die „Vernetzung“ der durch diese neu geschaffenen heiligen Orte.⁸³

Vor dem Hintergrund des skizzierten deutlichen Mentalitätswandels im 4. Jahrhundert suchte man gerade in jüngerer Zeit, die Schärfe des Bruches durch die Kritik an der rein Materie-bezogenen Definition des „Heiligen Raumes“ als einer das Heilige umfängenden Struktur und dinglicher Verbindung zwischen den Sphären abzumildern. Stärker betont wird hingegen, dass auch in vorkonstantinischer Zeit eine Raumheiligkeit in der Vorstellung der Gläubigen durch Ritus und soziale Interaktion konstituiert worden sei, wobei besonders dem gemeinsamen Gebet hier eine besondere Rolle zukam.⁸⁴ Durch Gottes Gegenwart in der Versammlung der Gemeinde der Gläubigen, ferner durch die liturgischen Handlungen und die Kommunikation mit der Gottheit, wurde der Raum in seiner Qualität verändert, in diesem Sinne geheiligt. Diese Vorstellung blieb dann, parallel zur „materiellen“ Ausformung von Heiligkeitsvorstellungen auch in konstantinischer Zeit und darüber hinaus präsent.⁸⁵

1.3. Die Theoretisierung des heiligen Raumes

Grundlage einer jeden Vorstellung vom heiligen Ort oder Raum ist das zugrunde liegende Modell des Heiligen an sich. Im orts- und architekturbezogenen Zusammenhang hat sich die um die Mitte des 20. Jahrhunderts durch den Religionswissenschaftler Mircea Eliade entwickelte Systematik in der Forschung als besonders einflussreich erwiesen. Als Vertreter der „Religionsphänomenologie“ suchte er in einem universellen Ansatz die Wirkung religiöser Erfahrung, im Besonderen den Einfluss des Heiligen, auf den religiösen Menschen zu beschreiben. In Anlehnung an das Modell des „Numinosen“ von Rudolf Otto verstand er in diesem Zusammenhang das Heilige als wirkliche, sich in Wirkmächtigkeit dem Individuum an bestimmten Orten offenbarende Entität („Hierophanie“), ein Vorgang, der für ihn letztlich den Charakter von Orts- oder Raumheiligkeit für den entsprechenden Bereich begründete. Wahrnehmende Instanz einer solchen „Hierophanie“ und damit auch des heiligen Ortes war für Eliade der einzelne Gläubige.⁸⁶

82 Brown, Peter: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991, S. 16 f. und passim.

83 MacCormack 1990, S. 18; Markus 1994, S. 270. Brown 1991 (siehe vorherige Anmerkung), S. 87–103. Zum Heiligenkult und seiner visuellen Inszenierung für den zeitgenössischen Betrachter, ferner zum Märtyrergab als heiligem Ort siehe auch Hahn 1998, passim, bes. S. 122–126; Yasin 2009, S. 151–189; Arbeiter 2012.

84 Yasin 2009, S. 36f., 44 f. Dieser Aspekt einer Heiligung des Gebäudes durch liturgische Praxis und vorhandene, als heilig betrachtete Objekte, wie etwa Reliquien, wurde auch besonders stark gemacht durch Czock 2012, S. 35, 42.

85 Es ist die Vermischung der beiden Ebenen einer „immateriellen“ und einer „materiellen“ Konstitution von Heiligkeit, die Yasin im spätantiken Kirchenbau umgesetzt sah; Yasin 2009, S. 14 f., 44 f.

86 Konzept in Eliade 1957, S. 8 f. Otto entwickelte sein Verständnis des Numinosen in seinem erstmals 1917 in Breslau erschienenen „Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ (Otto 1963). Das Konzept der Gegensätzlichkeit zum Heiligem und Profanem wurde aber auch bereits durch Émile Durkheim in seinem 1912 in Paris erschienenen „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ auf ethnologische und soziologische Zusammenhänge der Neuzeit bezogen; Deutsche Übersetzung: Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1984, bes. S. 62–68.

Der heilige Ort als eine Verbindung der überweltlichen und der irdischen Sphäre, Eliade sprach jeweils von „Zentren“, ist aufgrund seines Charakters vollständig und unmittelbar von der ihn umgebenden Welt abgesondert, aus der profanen Sphäre eindeutig herausgelöst und zu dieser vollkommen gegensätzlich.⁸⁷ Diese eindeutige Dichotomie verband Eliade in Anknüpfung an R. Otto mit dem Konzept des aktiv auf den Menschen einwirkenden, als eigene Größe voraussetzenden, unvergleichlichen Heiligen, das von Otto als das „ganz Andere“ definiert wurde, das in seiner Manifestation den Gläubigen auf einer emotionalen Ebene sowohl anzieht als auch in Schrecken versetzt („Mysterium tremendum“, „Fascinans“).⁸⁸ Ein solcher generalisierender und damit im Prinzip unhistorischer Ansatz ist vielfach kritisiert und seine Anwendbarkeit auf konkrete geschichtliche Zusammenhänge angezweifelt worden. Besonders die Vorstellung einer eindeutigen und scharfen Trennung zwischen einer einheitlich sakralen und einer einheitlich profanen umgebenden Sphäre ist zurecht in Frage gestellt worden.⁸⁹

Die Grundelemente des Eliadeschen Modells wurden dennoch auch in jüngerer Zeit in Kenntnis ihrer methodischen Einschränkungen auf das Thema der Entwicklung des christlichen heiligen Ortes angewandt. So betonte jüngst Yasin die Verbindung der ab dem 4. Jahrhundert vorherrschenden Sichtweisen des Heiligen zu den Ansätzen Eliades, besonders zur Vorstellung des heiligen Ortes als Ort der „Hierophanie“ und der Verbindung von himmlischer und irdischer Sphäre, damit der wirkmächtigen Gegenwart des Heiligen auf Erden. Auch im Konzept des Märtyrer- und Reliquienkultes, in seiner Verbindung aus einer Verortung und „Beherbergung“ des Heiligen im Grab oder Kirchenbau in Form von Reliquien und der damit verbundenen Möglichkeit der Herstellung eines physischen, segensbringenden Kontaktes durch die Gläubigen, wollte sie Grundlagen für das Modell des Religionswissenschaftlers sehen.⁹⁰

Im Zentrum der jüngeren Ansätze einer Definition des heiligen Ortes und heiligen Raumes steht in Abgrenzung zur Vorstellung Eliades eines a priori existierenden, durch „Hierophanien“ erzeugten heiligen Bereiches, in Anlehnung an soziologische Modelle der „sozial konstruierte“ Ort, der durch die von Personen vorgenommene Bedeutungszumessung an ein bestimmtes Areal charakterisiert ist.⁹¹ Nach diesem Verständnis wird der heilige Ort durch die an ihm praktizierten Handlungen, im Fall der Kirchenräume durch die Liturgie und soziale Interaktionen der Anwesenden, immer wieder aufs neue konstituiert.⁹² Doch welche Vorstellung des Heiligen, in seinem Einfluss auf den Raumcharakter des Kultbaus, brachte ein Mensch des 6. Jahrhunderts auf seinem Weg in die Kirche mit?

Im Zentrum dieser Arbeit steht in diesem Sinne die Analyse von Phänomenen einer diskursiven Konstruktion von Raumheiligkeit, da jedes andere Konzept des Sakralen, besonders die Frage

87 Eliade 1957, S. 13 f.

88 Für Eliade ist damit das Heilige in den vormodernen Gesellschaften die „Realität schlechthin“; Zitar Eliade 1957, S. 9. Zu Ottos Konzept des Heiligen als furchterregender und anziehender, im Gefühl wahrgenommener Größe Otto 1963, S. 14–22, 42–52. Diese Qualitäten erwerbe es, so O., aufgrund seiner vollständigen Andersartigkeit von der gewohnten Realität (Otto 1963, S. 28–37), wobei es dem Menschen aufgrund seiner Anlagen, jenseits der individuellen Prägung („a priori“) zugänglich sei (Otto 1963, S. 137–142, 202–205).

89 Z. B. Smith 1992, S. 14–23; Smith, Jonathan Z.: Map is not Territory. Studies in the History of Religions (=Studies in Judaism in Late Antiquity 23), Leiden 1978, S. 98 f.; Markus 1994, S. 258.

90 Yasin 2009, S. 26.

91 Weiske, Christine: Raum, in: Kopp, Johannes/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie, 10. Aufl., Wiesbaden 2010, S. 228–232: „Als ein Wahrnehmungs- und Handlungsraum (a.um; S.W.) ist der soziale R.(raum; S.W.) durch zumeist eine kognitive und eine praktische Dimension bestimmt.“; Zitat ebd., S. 228. Helen Saradi setzte sich mit der Raumthematik im Kontext der byzantinischen Kultur in einem breiten Spektrum auseinander; Saradi 2010. Eine knappe Zusammenfassung zur Raumdefinition mit Blick auf den Sakralbau bietet auch Versteegen 2009, S. 567–569.

92 Saradi 2010, S. 103; Yasin 2009, S. 33 f. Vgl. auch Meier 2004, S. 152.

nach seiner Existenz und Beschaffenheit, sich jeder Form der wissenschaftlichen Analyse entzieht.⁹³ Dennoch erscheint es mir unabdingbar, sich wenigstens in Ansätzen der Vorstellung, die sich ein Kirchenbesucher der Spätantike vom Heiligen machte, anzunähern. Ist der folgenden Untersuchung von Mosaikpavimenten als Teil der Raumausstattung von Kirchen die zeitgenössische Vorstellung eines Abstraktum oder eher die einer agierenden, wirkmächtigen Entität zugrunde zu legen?

Das Phänomen einer fortschreitenden „Liturgisierung“ unterschiedlicher Bereiche der frühbyzantinischen Gesellschaft in spätjustinianischer Zeit, die sich u. a. in einem Anstieg des Prozessionswesens, der Fortentwicklung des Bilderkultes und der Erweiterung des kirchlichen Festkalenders äußerte, charakterisierte Mischa Meier als unterschiedliche Strategien einer „Transzendierung von Profanem“ zum Zwecke der Kontingenzbewältigung in einer von Bedrängnissen, wie Naturkatastrophen und kriegerischen Auseinandersetzungen geprägten Zeit.⁹⁴ Zielrichtung dieser Handlungen war die sakrale Sphäre, die Ebene Gottes und der Heiligen, wobei die zugrundeliegenden Vorstellungen und damit durch die Zeitgenossen verbundenen Hoffnungen von Meier wie folgt charakterisiert wurden:⁹⁵ Durch Zuwendungen an das Heilige in Handlung oder Gebet veränderte dieses einen Teil der weltlichen Realität, „transzendierte“ das Profane und glied es sich an.⁹⁶ Ein solcher Zugang erfolgte über rituelle Handlungen, deren Vollzug damit den Heiligkeitscharakter auf den beteiligten Personenkreis, wie den Klerus oder aber genutzte Objekte, vom Kirchenbau bis zu liturgischem Mobiliar und Gerät, übertrug. Zugrundeliegende Hoffnung dieser Form der Annäherung war eine positive, segensreiche Wirkung für die Gläubigen, in spiritueller Hinsicht ebenso wie, im Falle der Kontingenzerlebnisse, ein auf materieller Ebene wirkendes stabilisierendes und ordnendes Eingreifen.⁹⁷ Die Vorstellung vom Heiligen im 6. Jahrhundert war also durchaus diejenige einer eingreifenden, im Sinne der sich an sie wendenden Gläubigen wirkenden Entität, deren Präsenz und Wirkmacht vom Zeitgenossen erhofft und, vergleichbar dem Konzept R. Ottos, erfahren werden konnte.

Die beiden zentralen Elemente dieser segensreichen Wirkung des Heiligen im spätantiken Kirchenbau sind bereits oben in ihrer Einwirkung auf den Gesamtcharakter des Kultraumes angesprochen worden: Der eucharistische Altar und die Reliquien der Heiligen. Als Orte der unmittelbaren Präsenz des Numinosen kam ihnen in der Sicht der Zeitgenossen der höchste Grad an Sakralität im Baufüge der Kirche zu, ein Faktum, hinter das ich auch im Rahmen dieser Arbeit nicht zurücktreten möchte.⁹⁸ Es soll damit von mir

nicht die Frage gestellt werden, ob Altar und Reliquienloculus oder Reliquiar als heiliger Bereich verstanden wurden, sondern vielmehr, in welcher Weise ein solches Verständnis Eingang in die Konzeption der Mosaikpavimente fand.

Besaß der zur Abhaltung des Herrenmahls in der Frühzeit des Christentums temporär in den Versammlungsräumen aufgestellte Tisch keinen sakralen Charakter, so bildete in späterer Zeit die ausschließliche Nutzung des Möbels für die Eucharistie die Grundlage für die Heiligkeitsvorstellung hinsichtlich von Altar und liturgischem Gerät.⁹⁹ Die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Opfers des Gottessohnes auf dem „Opferaltar“ („thysiastrion“), welche zugleich auch als Vergegenwärtigung Christi selbst verstanden wurde, heiligte den Tisch, auf dem sie sich befand. Galt zunächst aus diesem Grund die Begehung des ersten eucharistischen Mahles am Altar als dessen Weihe, so entwickelte sich bereits ab dem 4. Jahrhundert ein eigener Ritus der Altarweihe, der den besonderen Status des Gabentisches zusätzlich festlegte.¹⁰⁰

In den im Kirchenbau deponierten Reliquien und Sekundärreliquien dachte man die Apostel und Märtyrer, die bereits Anteil an der himmlischen Herrlichkeit hatten, als wirkmächtig und gegenwärtig, so dass die Partikel damit zu Vermittlern der ihnen einwohnenden „virtus“ werden konnten.¹⁰¹ Inwiefern diese „Fokuspunkte“ des Heiligen im frühbyzantinischen Kirchenbau der Provincia Arabia ein System sakraler Hierarchie konstituierten, wird im Rahmen dieser Arbeit zu ermitteln sein.

1.4 Sakralisierungsstrategien: Die assoziative Übertragung alttestamentlicher Heiligkeitsvorstellungen auf christliche Kulträume

Eine der grundlegenden in der Spätantike seit dem 4. Jahrhundert wirksamen Strategien der Übertragung von Heiligkeitsvorstellungen auf Liturgie und materielle Kultur des Christentums war die Assoziation von Handlungen, Texten sowie Kirchenbauten und ihren Ausstattungen mit den Ritualvollzügen, -orten und -objekten des Alten Testaments.¹⁰² Die Bedeutung, die man den Texten des Alten Testaments in der Spätantike zumaß, kann hierbei als Voraussetzung der Vorstellungen räumlicher Heiligkeit im Christentum gesehen

93 Dies wird unten in Kap. 1.5. weiter ausgeführt, vgl. auch die Bemerkungen in Gemeinhardt/Heyden 2012, S. 421.

94 Meier 2004, passim, Zitat S. 153.

95 Meier 2004, S. 149–153.

96 Im selben Maße ist die Einflussphäre des Heiligen allerdings auch durch Säkularisation einzugrenzen.

97 Meier 2004, S. 153. Zum Aspekt der Ordnungsmacht des Heiligen vgl. auch Caillois, Roger: *Der Mensch und das Heilige*, München/Wien 1988 (franz. Original Paris 1950), S. 177 f.

98 Déroche, Vincent: *Eucharistie et localisation du sacré à Byzance (VI–VIII^e siècle)*, in: Bériou, Nicole/Caseau, Béatrice/Rigaux, Dominique (Hrsg.): *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut Catholique (1997–2004), Bd. 1: *L'institution*, Paris 2009, S. 127–138. D. ermittelte durch die Analyse zeitgenössischer Texte eine sich im Laufe der frühbyzantinischen Zeit verschärfende „Konkurrenzsituation“ zwischen Altar- und Reliquienkult hinsichtlich ihrer Attraktivität als „Fokuspunkte“ des Heiligen. Welche baulichen Strategien die Trennung oder Zusammenführung dieser beiden Funktionsbereiche bewirkte, untersuchte Arbeiter 2012 für exemplarische spätantike Kirchenbauten. Die Schriftquellen zur Vorstellung der Altarheiligkeit sammelte Dölger, Franz Joseph: *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung im christlichen Altertum*, in: Ders.: *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Bd. 2, Münster 1930, S. 161–183. Dazu auch Braun, Joseph: *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 1, München 1924, S. 750–755.

99 Deichmann 1983, S. 70–72. Zur Altartypologie im Untersuchungsgebiet und zur Frage der Belegung der Altäre mit Reliquien siehe unten im Abschnitt 1.11.

100 Angenendt 2009, S. 432 f.; Czock 2012, S. 33. Die zeitgenössische Bezeichnung als „Opferaltar“ spiegelt eine Terminologie, die im christlichen Kontext erstmals in 1 Kor 9,13 sowie Offb 11,1 zur Anwendung kam. Die Gegenwart Christi in Brot und Wein ist in der Spätantike allgemeine Vorstellung; Jungmann, Josef Andreas: *Missarum sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2, 4. Aufl., Freiburg 1958, S. 234–251. Im byzantinischen Kulturraum hatte die Annahme der Realpräsenz Christi in der Eucharistie im Zuge der Liturgie einen besonderen Stellenwert; Garijo-Guembe, Miguel M.: *Eucharistie IV*. Ostkirchlich, in: Kasper, Walter (Hrsg.): *LThK 3*, 3. Aufl., Freiburg/Basel 1995, Sp. 951–953. Zum Charakter der Eucharistie als nachvollziehendem Erinnerungsmahl und zur Heiligung durch den Ritus auch Yasin 2009, S. 41–44.

101 Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien*. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Hamburg 2007, S. 149–158; Reudenbach, Bruno: *Von der Wirkmacht heiliger Gebeine*. Reliquienkult im Dienste der Christianisierung, in: Stiegemann, Christoph/Kroker, Martin/Walter, Wolfgang (Hrsg.): *Credo*. Christianisierung Europas im Mittelalter, Katalog Paderborn 2013, Bd. 1: *Essays*, Petersberg 2013, S. 87–93, bes. 89–91. Einrichtungen für den Reliquienkult im Untersuchungsgebiet bespreche ich weiter unten in Abschnitt 1.11.

102 Zu diesem Themenkreis grundlegend Branham 1992; Branham 2012; Ousterhout 2010; McVey 2010, bes. S. 45–50. Vgl. auch Grabar 1962, S. 150–152. Zu den Hintergründen in der spätantiken christlichen Theologie der alexandrinischen und der antiochenischen Exegetenschulen zusammenfassend McVey 1983, S. 110 f.

werden.¹⁰³ J. Branham beschrieb diese Vorgänge als „mapping“, als Bereitstellung neuer Bezugssysteme in der Wahrnehmung durch die Zeitgenossen zum Zweck einer Übertragung von Wertigkeit, die sich in der von den Beteiligten geteilten Vorstellung von Heiligkeit und Hierarchien manifestierte.¹⁰⁴ Ziel war hierbei nach Branham nicht allein der bekräftigende Rückverweis auf diese „Vorbilder“, sondern oftmals auch der Anspruch, den Kirchenbau als legitimen Nachfolger des „Tempels Gottes“, wenn nicht gar als dessen eigentliche Vervollkommnung zu erweisen.¹⁰⁵ Zentral in diesem Entlehnungs- und Übertragungsprozess im spätantiken Christentum, der in unterschiedlichen Medien Umsetzung fand, waren Vorstellungen der vollständigen Abtrennung des heiligen Raums durch die Separierung vom Profanraum sowie Hierarchisierungen durch die Ausgestaltung und besondere Qualifizierung von Teilräumen und den Zentralbezug auf das Allerheiligste, jeweils abgeleitet von den Vorbildern der alttestamentlichen Stiftshütte und dem Tempel für Jahwe in Jerusalem.¹⁰⁶

Die Stiftshütte (*mishkan*), nach Ex 25–28 und Ex 35–40, und ihre Ausstattung, ihrerseits als zerlegbarer und damit mobiler „heiliger Raum“ und Standort der Bundeslade der Tradition nach Vorbild für den salomonischen Tempel, wurde bereits in den Schriften des Philo von Alexandria mit diversen Ebenen symbolischer Auslegung, so auch mit einer kosmologischen, in hierarchischen Sphären strukturierten Bedeutung aufgeladen.¹⁰⁷ Auslegungen dieser Art zeigten sich in den Texten früher christlicher Theologie als sehr einflussreich.¹⁰⁸ Im Bezug darauf erkannte später z. B. Clemens von Alexandria, gest. 215 n. Chr., in den „Stromata“ ebenfalls, allerdings mit einer christlichen Deutungsebene, in der Stiftshütte eine Umsetzung des Kosmos und den Ausdruck von Gottes Gegenwart und Herrlichkeit.¹⁰⁹ Eusebios von Caesarea bezog dann um 315 n. Chr. die Person des Handwerkers Bezalel, des Ausstatters der Stiftshütte (Ex 35,30), auf den Bauherrn der Basilika von Tyrus, Bischof Paulinos.¹¹⁰

Der ortsfeste Tempelbau in Jerusalem, dessen herodianische Bauphase 70 n. Chr. durch die Truppen des Titus zerstört wurde, war in seinen verschiedenen Ausgestaltungen, wie auch andere Tempelanlagen, als von seiner Umwelt abgesonderter *temenos* errichtet und konnte mit seinen diversen hierarchisch gestaffelten und voneinander deutlich durch Schranken und Mauern abgetrennten Bereichen, mit Höfen und Innenräumen, hierbei als vielfältiges Bezugsobjekt dienen. Von großer Bedeutung war in diesem Konzept auch die Zuweisung von Baubereichen an einzelne Gruppen oder Personen und die damit zusammenhängende ausschließliche Zugänglichkeit für diese.¹¹¹ Die Analyse des jüdischen Tempelkultes zeigt

damit keineswegs eine scharfe Trennung zwischen einem eindeutig sakralen „Zentrum“ und seiner profanen Umwelt, wie sie das Modell Eliades vorsah, sondern dieser beruhte auf einem System gradueller Abstufungen von Heiligkeit an unterschiedlichen Bereichen, definiert durch den Ritus und die soziale Gruppenzugehörigkeit der jeweils Anwesenden, wobei Verhaltensregeln und Verbote für Stabilität sorgten.¹¹² Die Sozialanthropologin Mary Douglas formulierte zu einer solchen Verbindung von sozialer und sakraler Hierarchie: „Holiness requires that individuals shall conform to the class to which they belong. And holiness requires that different classes of things shall not be confused.“¹¹³ Im Zentrum eines solchen hierarchischen Systems stand das „Allerheiligste“ als Raum der göttlichen Präsenz. In den bereits auf den salomonischen Tempel angewandten Bezeichnungen als *bêt Jahweh* („Haus des Jahweh“) und *bêt ’elohîm* („Haus Gottes“) fand die zeitgenössische Vorstellung von Gottes Gegenwart im Heiligtum ihren deutlichen Ausdruck.¹¹⁴

In der Literatur frühchristlicher Zeit wurden diese Bezüge in vielfältiger Weise ausgedrückt und zur Auslegung der Bedeutung des Kirchenbaus angewandt.¹¹⁵ Eusebios von Caesarea verglich im 4. Jahrhundert in seiner um 315 n. Chr. gehaltenen Weihepredigt für die Basilika von Tyrus, die als Urtext christlicher Tempelmetaphorik gesehen werden kann, den Erbauer der Kirche, Bischof Paulinus, mit den Initiatoren alttestamentlicher Heiligtümer, mit Bezalel, Salomon und Serubbabel.¹¹⁶ Der von hölzernen Schranken eingefasste Altarbereich der Kirche und besonders der eucharistische Tisch selbst wird dabei zum „Allerheiligsten“ (*τὸ τῶν ἁγίων ἁγίων*): Er (der Bischof, S.W.) [...] stellte zu allem hin in der Mitte als Allerheiligstes den Altar auf. Auch diesen Teil schloß er, damit die Menge ihn nicht betrete, durch hölzernes Gitterwerk ab, in erlesenster Feinarbeit ausgeführt.¹¹⁷ Nicht nur terminologisch, sondern auch architektonisch wurden demnach bereits im 4. Jahrhundert aus dem Alten Testament abgeleitete Vorstellungen von Hierarchien innerhalb des heiligen Raumes der Kirche umgesetzt.¹¹⁸ Die hier ausgedrückte Betrachtung des Kirchensanktuariums als Abbild des Tempels entwickelte sich zu einer wirkmächtigen assoziativen Figur und einem Topos in der byzantinischen Kultur der folgenden Jahrhunderte,

Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West, Cambridge 2006, S. 6–24. Zu den Bereichen abgestufter Heiligkeit im herodianischen Tempel und den architektonischen und gesetzlichen Maßnahmen, die diese sicherten, zusammenfassend Branham 1992, S. 375–379. B. betonte hier besonders die Rolle von Schrankenanlagen als allgemein verständliches Zeichen und „architectural symbol announcing the sanctity of buildings to Jews, pagans, and Christians alike“; ebd., S. 379. Zu Vorstellungen allgemein räumlicher und sakraler Hierarchien im jüdisch-spätantiken Kontext mit Bezug auf Land, Stadt und Tempel siehe die Zusammenfassung bei Yasin 2009, S. 28 f. 112 Yasin 2009, S. 31. Zur Konstruktion heiliger Bereiche durch Ritual und Hierarchien in diesem Sinne auch Smith 1992, S. 47–73.

113 Zitat Douglas, Mary: Purity and Danger: An Analysis of concepts of Pollution and Taboo, London/Boston 1984, S. 53.

114 McVey 2010, S. 41.

115 „The borrowed language never says the church *is* the Temple, rather it suggests that meanings associated with the Temple may enlighten our understanding of the church as sacred space.“; Zitat Ousterhout 2010, S. 229.

116 Eusebios h.e. 10, 4, 2 f., Edition Schwartz 1922, S. 371; deutsche Übersetzung Kraft 1989, S. 413. Dazu Wilkinson, John: Paulinus’ Temple at Tyre, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 32 (=Akten des XVI. internationalen Byzantinistenkongresses 2, 4), S. 553–561 mit einer Zusammenstellung der einzelnen Bezüge zu alttestamentlichen Tempelvorstellungen; McVey 2010, S. 46–49; Czock 2012, S. 33–35; Jäggi 2007, S. 80. Ein vergleichbarer Bezug wird auch noch später, im Weihehymnos der Kathedrale von Edessa aus dem 6. Jahrhundert, hergestellt; McVey 1983, S. 96 f.; Talgam 2014, S. 213 f. Diese Gleichsetzung mit alttestamentlichen Heiligtumsgründern wurde zudem ein gängiger Topos des Kaiserlobes; Ousterhout 2010, S. 226.

117 Eusebios h.e. 10, 4, 44 f.; Edition Schwartz 1922, S. 381; deutsche Übersetzung nach Kraft 1989, S. 423.

118 Jäggi 2011, S. 23. Dieser Frage, inwiefern sich eine solche Bezugnahme auf die jüdischen Heiligtümer nicht nur literarisch-metaphorisch äußerte, sondern auch eine deutliche architektonische Umsetzung in den Kirchen fand, ging R. Ousterhout nach; Ousterhout 2010, *passim*.

103 Czock 2012, S. 35.

104 Branham 2012, S. 201–205.

105 Branham 2012, S. 202; Ousterhout 2010, S. 226, 236. Diesem Komplex zur Schaffung religiöser Identität widmete sich mit Bezug auf die Bodenmosaik des Nahen Ostens Rina Talgam; Talgam 2014, S. 218, 227–234. Zur christlichen Selbstdefinition als „neues Volk Israel“ McVey 2010, S. 43.

106 Branham 2012, S. 205; Saradi 2010, S. 90 f. Die Qualitäten dieser jüdischen Heiligtümer, ebenso wie die Eigenschaften des himmlischen, von Hesekiel geschauten Tempels (Hes 40–48), wurden im Kontext byzantinischer Theologie häufig miteinander vermischt; Ousterhout 2010, S. 224; McVey 2010, S. 46.

107 Philo von Alexandria, De Vita Mosis 2, 71–140 (Ueber das Leben Mosis, übers. von B. Badt, in: Cohn, Leopold (Hrsg.): Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, Bd. 1, 1, Breslau 1909, S. 215–365, bes. S. 314–330). Siehe auch weitere Belege aus dieser und anderen Schriften des Autors bei McVey 2010, S. 41 f. Vgl. auch Saradi 2010, S. 91.

108 Eine Zusammenstellung von Texten bietet McVey 2010, S. 43 f.

109 Clemens von Alexandria, Stromata 5, 32–40. Edition Clemens Alexandrinus, Bd. 2: Stromata Buch I–VI, hrsg. von Otto Strählin (=GCS 52), 3. Aufl., Berlin 1960, S. 346–353.

110 Eusebios h.e. 10, 4, 3; Edition Schwartz 1922, S. 371; deutsche Übersetzung Kraft 1989, S. 413.

111 Branham, Joan R.: Penetrating the Sacred: Breaches and Barriers in the Jerusalem Temple, in: Gerstel, Sharon (Hrsg.): Thresholds of the Sacred: Architectural, Art